

'Grüß Gott!' - Stigmatisierungen zwischen Selbstinszenierung und Imitation: Versuch zur Be-Deutung des Allgemeinen im individuellen Besonderen

Kobbé, Ulrich

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kobbé, U. (2006). 'Grüß Gott!' - Stigmatisierungen zwischen Selbstinszenierung und Imitation: Versuch zur Be-Deutung des Allgemeinen im individuellen Besonderen. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 30(3/4), 91-109. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-288144>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Ulrich Kobbé

› Grüß Gott!‹ – Stigmatisierungen zwischen Selbstinszenierung und Imitation*

Versuch zur Be-Deutung des Allgemeinen im individuellen
Besonderen

Der Beitrag thematisiert die intrapsychische und interpersonelle Dynamik der Stigmatisation: Anhand der Extremfälle Stigmatisierter lassen sich Aspekte der Verschränkung von Psyche und Soma – bzw. Leib und Seele – sowie Funktion, Struktur, Dynamik und Genese der Symptombildung aufzeigen. Internalisierungsprozesse der Spiegelung, der Imitation und der Identifikation werden in ihrer Bedeutung für das konkrete Subjekt diskutiert und vor dem Hintergrund einer prothetischen Abstützung durch religiöse Systemelemente erörtert.

Schlüsselbegriffe: Stigma; Identifikation, Imitation, Jesus Christus, Chiffre, Symptom

... nach seinem Bilde

Selbstbilder stellen ebenso alltäglich-banale wie alltagspsychologisch unbeachtete Phänomene dar. Dabei birgt ›das‹ Bild des Menschen – des Menschen schlechthin – eine durchaus dialektische Spannung in sich, in dem Christen einerseits mit sich als menschlichem Ebenbild Gottes konfrontiert sind und sich doch andererseits kein Bild machen sollen:

Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Abbild Gottes schuf er ihn (1. Mose 1,27-28).

Angeichts der Konfrontation mit einer radikalen Alterität, einem unassimilierbaren Anderen könnte es sein, dass der Mensch in seinem Versuch, Gott nicht nur abbild-ähnlich, sondern ebenbildlich gleich zu werden, gerade diese Ähnlichkeit mit Gott verliert und nun zum entstellten Ebenbild wird (vgl. Kahane, 2002, S. 198). Ähnlichkeit und Differenz verweisen auf



ein alltägliches Begehren als fundamentaler menschlicher Eigenschaft, auf ein Begehren, dem eine Gier, ein Gieren als aggressive, interpersonelle Spannung innewohnt. Anders formuliert geht es um einen ausschließlich imaginär garantierten Eindruck von Einheit und Ganzheit, dessen Funktion jene »offene Wunde der Welt« als ontologische Kluft überbrücken soll, die – in letzter Konsequenz – »der Mensch selbst« ist (Žižek, 1992, S. 57).

mysterium fascinosum et tremendum

Will man diese Dynamik im kulturellen wie psychologischen Zusammenhang untersuchen, liegt es nahe, dies anhand der Extrem- und Sonderfälle des Alltags zu tun – anhand der so genannten Stigmatisierten. Wenngleich diese Thematik eher abseitig denn alltäglich erscheint, lässt sich gerade am »Sonderfall« der präsentierten Wundmale Christi die Verbindung von Körper bzw. Leib und Verkörperung, von Mystik und Religiosität, von öffentlicher Ausgrenzung und unheimlicher Faszination diskutieren. Die Aktualität dieses Alltagsbezugs lässt sich anhand von



Reportagen über den stigmatisierten Johannes Hellmer aus München (vgl. o. Verf., 1999) oder George Hamilton aus Glasgow (vgl. Luyken, 1999) ebenso aufzeigen wie am Beispiel eines kürzlich erschienenen Comics von Mattotti und Piersanti (2000) nachzeichnen. Will man die leibhaftigen Erscheinungen nicht einfach nur als »*mysterium fascinosum et tremendum*« (Otto, 1963, S. 65), sprich, nicht nur als ebenso faszinierende wie furchterregende, geheimnisvolle Rätsel behandeln, sie mystisch verklären oder entwertend abtun, dann muss der Versuch ge-

wagt werden, sie alltagspsychologisch zu analysieren. Problematisch wird dies allerdings, weil Stigmata und Stigmatisierte aufgrund ihres Doppelcharakters von sowohl Heiligem als auch Verfluchtem, von zugleich Anziehendem und Tabuisiertem, Nahem wie Fernem, in die magische Grundstruktur eines Mythos eingebunden sind, der das *Unbehagens in der Kultur* zu konterkarieren geeignet zu sein scheint. Demzufolge sind wissenschaftliche Zugänge zum Phänomen der Stigmatisation äußerst unterschiedlich, handelt es sich doch um »charakteristische Schnittstellen [...], die stets einen Plural semiotischer Prozesse zum Vorschein bringen: Schnittstellen zwischen religiösen Modellierungen und säkularen Diskursen, zwischen heterogenen Ordnungen des Wissens und zwischen verschiedenen Kulturen« (Menke, 2000). Das heißt, indem man durch das Verfolgen unterschiedlicher Aspekte zu unterschiedlichem Alltagsverständnis gelangt, zielt jede paradigmatische Deutung der Stigmata auf das Begehren des Menschen gegenüber (s)einem Gott (vgl. Kristeva, 1982, S. 134-135):

Durch sein Symptom schreit das Subjekt die Wahrheit dessen heraus, was dieses Begehren in seiner Geschichte gewesen ist, so wie nach Jesus' Wort die Steine geschrien hätten, hätten ihnen die Kinder Israels ihre Stimme geliehen (Lacan, 1957, S. 44).

Stigma und Affekt

Zur Psychodynamik notiert bereits 1920 der frühe Analytiker Sandór Ferenczi, Stigmata seien »banale (ererbte) Konversionssymptome«, und er setzt hinzu: »Stigmata und Affektüberschwang ist *petite hystérie*« (S. 216-217). Was er damit meint, wird anhand vorhergehender Kurzdefinitionen zur »Affekthysterie« deutlich: Stigmata seien banale Konversionssymptome und repräsentierten eine »Affektabfuhr« mit charakteristischem »Affektüberschwang«; die darin enthaltene »Affektverschwendung« sei Teil oder Ergebnis einer »Introjektionsarbeit« und »damit [...] zur Darstellung unbewusster Phantasie geeignet« (Ferenczi, 1919, S. 155).

Wenn der Stigmatisation ein Abwehr- oder besser Konfliktbewältigungsmoment eigen ist, so verweist dieses Phänomen symptomatisch darauf, dass nicht einfach nur ein »unmögliches« Begehren existiert und zu bewältigen gesucht werden muss: Vielmehr fungiert dieses Begehren selbst bereits als eine Abwehr, als ein Verbot, »eine gewisse Grenze des Genießens zu überschreiten« (Lacan, 1966, S. 825). Die Stigmata wären insofern Repräsentationen eines Begehrens, das zugleich Verkörperung des verneinten, des versagten Begehrens ist. Während die Stigmatisierten einerseits ihren Kontrollverlust über den Körper und über das Bewusstsein – ihr bewusstes Sein – quasi hysterisch-wirkungsvoll in Szene setzen, dient dieser Prozess zugleich der beständigen Kontrolle über den Körper, sprich, über die Triebe, das Begehren und die Lust. Auf uneindeutig-eindeutige Art und Weise wird die aggressive Spannung zwischen integralem Spiegelbild und wirklichem Körper, zwischen illusionärer Ganzheit und erlebter Unvollkommenheit kompromisshaft und präsymbolisch auf der Körperebene zu lösen gesucht, doch bleibt der dahinter stehende Konflikt im Sinne einer »Krypto-Genese« (Kutter) – zunächst – unbekannt.

Insofern geht es um Strukturmerkmale der Persönlichkeit, die im Kontext der narzisstischen Besetzungen des Körpers als Differenz von inneren Affekten der Angst, Schuld, Scham, Depression mit internalisierenden Symptombildern versus außengerichteten Affekten der Aggression, Eifersucht, Wut, Verachtung, des Neides und Hasses mit externalisierenden Symptombildern erscheinen. Damit erweist sich die Stigmatisation als gewissermaßen übercodiert, als ein Phänomen, das

- sowohl autoplastisch innengerichtet, ich-modifizierend, selbstbezogen und zugleich egozentrisch-defensiv
- als auch alloplastisch außenbezogen, manipulativ, selbstverleugnend und offensiv-demonstrativ

wirkt. Anders formuliert, ist dieses Stigma nicht nur Symptom, sondern als »Handlungsfragment ohne symbolischen Ausdrucksgehalt« auch ein Agieren »anstelle einer seelischen Verarbeitung« (Borens, 1998, S. 199), ein *acting out*.

Chiffre

Als *acting out* ist die Stigmatisation eine chiffrierte Botschaft, die nicht in Worten übermittelt und daher nur als Geste, Verhalten und/oder Handlung mitgeteilt werden kann. Der Inhalt dieses *acting out* ist den Stigmatisierten charakteristischerweise nicht bewusst und sie wissen zum Teil nicht einmal, dass ihre Gesten, Verhaltens- oder Handlungsweisen eine symbolische Botschaft enthalten. Problematis-



scherweise bleiben die Chiffren der Stigmatisation – im Gegensatz zu der kirchlichen Angabe, es handle sich um eine »blutende, tragische und zugleich glänzende Predigt« (Journet) – undechiffrierbar und geradezu kryptisch, einem Puzzle von Zeichenfragmenten gleich. Dies wird *expressis verbis* für die Stigmata der Christina von Stommeln (1242 bis 1312) angegeben: Ihr Biograph Petrus de Dacia bekräftigt für die zur – heiligen – Schrift gewordenen Wundmale und der zu Wunden gewordenen Schriftzeichen seinen Deutungsanspruch dieses lebendigen »Buches«, das sich selbst nicht lesen könne (vgl. Maaz, 1999, S. 27). Im Sinne einer Alltagspsychopathologie des Ausdrucks wäre dies also als Externalisierung = Projektion nach außen, aber eben auch als ein Verdrängungsdruck, als die Entäußerung eines Anteils, eines introjizierten Partialobjekts zu verstehen, das sowohl stört als auch stabilisiert. Sprich, das einerseits innerlich als verfolgend, sich von außen als aufdrängend Erlebte – und leibhaftig Gelebte – wird als gleichzeitige Selbststabilisierung, als »Plombe« im Selbst existentiell benötigt, andererseits aber zu externalisieren gesucht:

Eine mögliche Lesart wäre, dass es sich um eine symbolische Wunde handelt: durch die Äußerlichkeit der Wunde wird veranschaulicht, dass diese nicht den Körper, sondern das symbolische Netz, in das der Körper eingebunden ist, betrifft (Žižek, 1991, S. 25).

Indem das Stigma-Symptom keine Chiffre im herkömmlichen Verständnis ist, existiert es in paradoxer Realität: Es bestätigt und konkretisiert die Lebenswirklichkeit des Stigmatisierten, indem »es aus ihr als eine Art Fremdkörper herausfallen muss« (Žižek, 1991, S. 26). In der exzessiven, emotionalen und dramatisch aufgeladenen Körpersymptomatik wird ein Unbewusstes präsentiert, das in seinen Symptomen ernst genommen und nicht der Lächerlichkeit preisgegeben werden will und eine Symptomwahl beinhaltet, die im jeweiligen kulturellen Umfeld legitim ist (vgl. Shorter, 1994, S. 12) und die affektive »Logik« des Symptoms zumindest erkennen lässt.

Eine radikalere Lesart wäre [somit], in der Wunde ›ein Stückchen des Realen‹ zu sehen, das aus der (symbolischen) Realität herausragt, ein Fragment darstellt, das sich als ekelhafter Auswuchs nicht in das Ganze des ›eigenen Körpers‹ integrieren lässt (Žižek, 1991, S. 25).

Das heißt, die Wundmale sind quasi ›überschüssige‹ körperliche Partialobjekte, die einerseits aus den stigmatisierten Subjekten ›mehr‹ machen als das jeweilige konkrete Subjekt ist und andererseits deutlich machen, dass das Subjekt für ein ›Mehr‹ an Bewusstsein »mit seinem Fleisch«, mit der Substanz seines Seins« bezahlt (Žižek, 1992, S. 74).

Inkorporation – Introjektion

Im Prozess der Einverleibung (Inkorporation) verinnerlicht das Subjekt Objekte der Außenwelt, macht sie »zum Gegenstande unbewusster Phantasien« und »erweitert« so sein Ich (Ferenczi, 1909, 19). Diese Objektliebe erlaubt ihm, die autoerotischen Besetzungen auszudehnen. Das Ich habe dieselben Ursprünge wie das Symptom, skizziert Lacan (1966, S. 336), und dieses sei ein körperliches Geschehen (vgl. Lacan, 1975, S. 16). Wenn Freud (1923, S. 253) seinerseits hervorhob, das Ich sei »vor allem ein körperliches«, so geht es beim Stigma unausweichlich um einen »leiblichen ›Kern‹ des Widerspruchs zwischen Subjektivität und gesellschaftlichem Zwang« zur Nächstenliebe, um den libidinös besetzten Körper als einen »Schauplatz der Anpassung ebenso wie des Widerstandes« (Lorenzer, 1984, S. 196), um ein subjektives Sinnsystem, das sich nicht am Körper materialisiert, sondern das bereits selbst – unbewusster – Leib ist (ebd., S. 198).

Indem sich das Subjekt zwangsläufig zu seinem stigmatisierten Körper ›verhält‹, indem eine Differenz von Körpersubjekt und Körperobjekt entsteht, wird nicht nur die – illusionäre – Einheit von Soma und Psyche aufgehoben: Zwischen Körpersubjekt und -objekt ›schieben‹ sich zugleich Symbolisierungsprozesse, und mit diesem »Einschreibsystem« von Zivilisation und Kultur entsteht auf der Matrix der oben genannten Dif-

ferenz – als Verdrängtes – das sprachlich strukturierte Unbewusste, »denn unser Verhältnis zum Unbewussten ist aus unserem Imaginären gewebt, ich will sagen aus unserem Verhältnis zu unserem eigenen Körper« (Lacan, 1986, 37). Hinsichtlich des körperlich-fundamentalen Lebensentwurfs in der Stigmatisation trifft man dann alltagspsychologisch – »alltagspsychoanalytisch« – auf eine nicht unmittelbar zu entschlüsselnde Selbst-Verständlichkeit, auf eine »Evidenz, die darauf wartet, offen dargelegt zu werden« (Starobinski, 1964, S. 106), speziell auf einen »geheimen, »intimen« Punkt der gesellschaftlichen Beschädigung der Subjekte« (Lorenzer, 1984, S. 196).

Symptom

Das Stigma als Symptom zu begreifen, bedeutet, dass es – anders als das Agieren (*›acting out‹*) – nicht nach einer Interpretation verlangt, denn es ist – auch wenn dies zunächst anders erscheinen mag – kein Appell. Vielmehr offenbart sich im Stigma-Symptom eine geradezu paradoxe Form der Befriedigung, die das Subjekt aus ihm gewinnt, indem sein *›Fleisch‹* in der Identifikation mit Jesus Christus *›gekreuzigt‹* wird *›samt den Lüsten und Begierden‹* (Gal 5,24). Unzweifelhaft beinhaltet das Zeugnis der Mystikerinnen im Wesentlichen, dass sie dieses Genießen lustvoll erleben, sich jedoch mitnichten dieser Tatsache bewusst sind. Denn der Körper ist als eine erogene Zone beschreibbar, die stellenweise Pole herausbildet, an denen Lust erlebbar und Differenzierungen der Lust unterscheidbar sind. Das an diesen Polen aufscheinende Stigma-Symptom ist in seiner Abscheulichkeit, seinem Horror und seiner Grausamkeit (vgl. Warsitz 2000, S. 54) das Nicht-Integrierbare, das als nicht-repräsentierbares Restphänomen auf einer diffusen Körperebene somatischer Spannung präsent bleibt, die sich als eine »innerliche, fundamental letzte sensitive Differenz« in den Körper einschreibt (Leclaire, 1975, S. 68) und die Struktur des Unbewussten determiniert. Indem sich der Konflikt am Körper – und von ihm abstrahiert – als Mal, als Stigma, materialisiert und den Konflikt fixiert, wird eine Form schmerzhafter Lust oder »Lust-in-Unlust« (Lacan) sichtbar, das ein Leiden an und in der eigenen Befrie-

digung ist, ganz so, wie Paulus mitteilt, er »freue« sich »in den Leiden« und »ergänze [...] in [s]einem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24). In seiner symbolischen Hautfunktion jenseits der realen und einer imaginären Haut (Anzieu) ist das Symptom der Selbststigmatisation »in seiner radikalsten Dimension« eine nicht-integrationsfähige existentielle Selbstdeutung, die »unmittelbar mit dem Genießen verwoben ist: ein grauenhaftes Körpermal, das nur stumm ein ekelhaftes Genießen bezeugt, ohne irgendetwas oder irgendwen zu vertreten« (Žižek, 1991, S. 22).

Verkennung

Wenn damit die Stigmatisation eine existentielle – und neue – Strukturform darstellt, so ist diese dadurch gekennzeichnet, dass das Subjekt ein absolutes Genießen auf der Ebene seines Körpers anstrebt. Sein markanter Narzissmus beinhaltet, dass sich das Subjekt eben nicht nur narzisstisch in einem Anderen spiegelt und – auf gegebenenfalls widersprüchliche Weise – selbstbezogen ist, sondern dass es sich zwangsläufig – wie dies auch beim Erkennen im Spiegelbild der Fall ist – verkennt, sich in einer phantasmatischen Beziehung erlebt und eine quasi ungespaltene Identität präsentiert: »... freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt«, heißt es bereits bei Petrus (1 Petr 4,139). Die innere Beziehung von Subjekt und Gott erweist sich als direkt und unmittelbar: Ohne (Ver-)Mittler ist den Stigmatisierten die sinnlich-praktische Struktur religiöser Opferhandlungen eigen, deren Ziel die Herstellung einer Synthese, die Überbrückung einer Kluft von Subjekt und Gott ist (vgl. Cassirer, 1924, S. 169-275). Doch zugleich kann diese Identitätsbildung als Ebenbild nicht gelingen, sondern wird – wie in der Imitation eines Vorbildes – doch nur ein Abbild kreiert, wird das *alter ego* eines *alter christus* geschaffen.

Jesus als Ich-Ideal heranzuziehen, basiert kulturell auch auf Aufträgen wie: »Ich habe euch ein Beispiel gegeben, dass auch ihr tut, wie ich euch getan habe« (Joh 13,15). Oder: »Wenn jemand mir nachkommen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach!« (Mk 8,34). Die Betonung einer Leidensbereitschaft bis zum Tod wird bspw.

bereits etwa 110 n. Chr. in einem Brief des Bischofs und Märtyrers Ignatius von Antiochien an die Römer deutlich: ›*Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!*‹ In dieser Tradition steht dann das im Mittelalter außerordentlich weit verbreitete Büchlein *De imitatione Christi*, das Thomas von Kempen (1379/80 bis 1471) zugeschrieben wird. Kritisch wird darin darauf hingewiesen, es gäbe »viele, die sein



himmlisches Reich lieben, aber wenige, die sein Kreuz tragen«, denn »viele verehren seine Wunder, aber wenige folgen der Schmach des Kreuzes« (II 11). Konsequenterweise wird als Imitatio gefordert: »Niemand empfindet so von Herzen das Leiden Christi als der, der Ähnliches zu erdulden hat. [...] Auch unser Herr Jesus Christus war nicht eine Stunde ohne den Schmerz des Leidens, solange er lebte. [...] Das ganze Leben Christi war Kreuz und Martyrium, und du suchst hier Ruhe und Freude?« (II 12).

Wenn Jesus zudem formuliert: ›*Ich und der Vater sind eins*‹ (Joh 10,30), so ist

diese Identifikation nur durch das Opfer seines menschlichen Leibes in der Kreuzigung, durch die Zerstörung seiner Sinnlichkeit und menschlichen Begierden möglich (vgl. Vinnai, 1999, S. 102-104). Und wenn er dann weiter fordert, ›*niemand kommt zum Vater, denn durch mich*‹ (Joh 14,6), leitet genau dies die Identifikation des Stigmatisierten mit dem gekreuzigten Jesus ein: So heißt es über Pater Pio, er sei »durch seine Stigmen Christus ähnlich geworden« und habe sich »in inniger Verbundenheit mit der Passion Christi« (NN) erlebt.

Projektionsfläche Religion

Auf der Grundlage der »Psychomythologie« des dreieinigen Gottes (Freud, 1897) führt ein intrapsychischer Strukturkonflikt – wie Vinnai (1999, S.

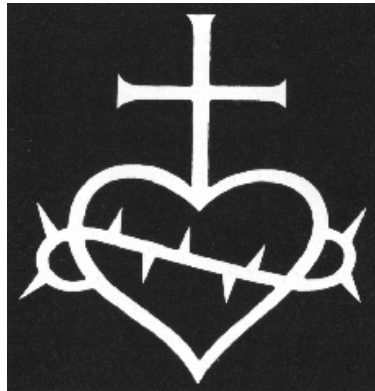
104) sich ausdrückt, eine »unklare Wahrnehmung der eigenen psychischen Strukturen und Prozesse« – zu »Denkillusionen« (Freud, 1897). So wird das Symptom, hier das Stigma, zu einer geheimnisvollen Botschaft, von der das Subjekt projektiv-identifikatorisch auf der Folie einer religiösen Matrix annimmt, sie sei eine unverständliche Nachricht aus einer übergeordneten religiösen Bedeutungssphäre, anstatt sie als Identifikation mit einem nicht-analysierbaren Punkt und als projektive Verarbeitung eigener Konflikte zu erkennen (vgl. Lacan, 1991, S. 149). Auch in diesem Sinne ist Religion »der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt« (Marx, 1844, S. 30); im Sinne der prägnanten Formel, Religion sei »das Opium des Volkes«, wird der innere Konflikt als »innere Verwundung der Seele«¹ wahrgenommen und neutralisierend via Selbststigmatisation in eine brautmystische »Erfahrung der brennenden, verzehrenden Gottesliebe in Gestalt der *compassio* mit dem leidenden Erlöser« konvertiert (Vinken, 2002, S. 8).

Die subjektive Seite dieses existentiellen Konflikts wird im Falle der Stigmatisierten als so bedrohlicher ontologischer Mangel sichtbar, dass dieser des leibhaftigen Symptoms als letztendlich einziger Stütze des Seins bedarf, indem er Symbiosephantasien – als Braut Christi – und deren körperliche Umsetzung triggert. Die phantasmatische Einswerdung mit Jesus Christus und über diesen Sohn als ›*Ebenbild des unsichtbaren Gottes*‹ (Kol 1,14-15) mit dem Vatergott zielt nicht nur einfach auf die Aufhebung von Spaltung, sondern zugleich auf die »Flucht in die Symbiose«, auch wenn dieser phantasmatische »Zufluchtsort« der symbiotischen Beziehung, des All-eins-Seins wie Alleineins, als unlustvoll erlebt wird (Dornes, 1994, S. 77). Wenn der Terminus ›Religion‹ aus dem lateinischen *religare* = verbinden abgeleitet wird, so findet dies in den – von einer Liebes-, Passions- und Brautmystik unterfütterten – Stigmata seine buchstäblich eingefleischte Umsetzung. Anders formuliert, gibt es jenseits von Objekt und Subjekt nunmehr eine Seinskategorie, die als Schema Jesu Christi, als Rolle – oder Eins-Sein-mit-der-Rolle – interpretiert werden kann.

Der Körper wird nicht überwunden oder ausgelöscht, sondern dient auch weiterhin – eben durch seine materielle Präsenz – als der Spiegel/die Artikulation/das Medium der inneren spirituellen Wahrheit: Seine Markierungen (Wunden, Narben) sind die Zeichen des wahren Glaubens (Žižek, 2000, S. 29).

Metaphorik

»Ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe«, schreibt Paulus im Galaterbrief (Gal 6,17), was im allgemeinen metaphorisch verstanden, von anderen (vgl. Höcht, 2000, S. 501) jedoch konkret dahingehend diskutiert wird, ob damit Paulus »der erste Träger der Wundmale Christi« gewesen sei; alternativ interpretiert jedoch Maaz (1999, S. 20), die *stigmata Domini* verwiesen auf eine Tätowierung mit Stigmata. Parallel hierzu findet sich allerdings auch das Motiv des von einer Lanze durchbohrten Herzens Jesu als »das Ur- und Meta-Stigma, Liebeswunde *par excellence*« aus der mystischen Frömmigkeit des Mittelalters (Vinken, 2002, S. 8). Dieser Herz-Jesu-Kult impliziert in der Abfolgelogik der Seitenwunde zur Herzwunde nicht nur den weiteren Übergang zum verwundeten Herzen als »Emblem aller Liebeswunden«, sondern »gleichzeitig eine metaphorische Verschiebung von der Wunde im Fleisch zur Wunde im Geiste« (ebd.). Leibhaftig wörtlich nehmen die Stigmata (er-)tragenden Mystikerinnen diese religiöse Metaphorik. In ihrem desymbolisierenden – und insofern (re-)konkretisierenden – Wörtlichnehmen sind nicht Naivität, Leichtgläubigkeit oder Aberglauben die Grundlage dieser Konfliktbewältigung, sondern die Notwendigkeit, die durch die eigene Unvollkommenheit bedingte Kluft als Bedrohung abzuwehren. Wenn das Verdrängte unweigerlich ins



Bewusstsein drängt, so erfolgt dies hier, »in einem Symptom – einer Metapher, in der das Fleisch oder die Funktion als bedeutungstragendes [signifikantes] Element verstanden wird« (Lacan, 1957, S. 44). Darin bestehen der strukturelle Unterschied zur Neurose (Borens 1998) und die strukturelle Nähe zur Psychose: Während der Neurotiker an den Anderen – an Gott – glaubt, sich dadurch des allmächtigen Anderen versichert und sich zugleich dieser Differenz zu ihm bewusst ist, entwickeln Stigmatisierte eine illusorische Identität mit ihm, wird Differenz – sei sie sprachlich (symbolisch) oder ideell (imaginär) – verworfen. Doch diese Identifizierung ist nicht »Erfolg oder Ausgang einer Objektbesetzung«, wie sie oben für den introjektiven Prozess der Einverleibung oder Inkorporation skizziert wurde, sondern sie ist eine derart »direkte und unmittelbare« (Freud, 1923, S. 259), dass sie nur als subjektives Evidenzerleben einer Unmittelbarkeit absoluter Anwesenheit des Anderen verstanden werden kann (vgl. Kristeva, 1982, S. 140).

fading

Versucht man, sich diese strukturellen Beziehungen näher zu veranschaulichen, so erweist sich das Symptom der Stigmatisation als Symptom einer Substitution: In dieser Funktion ist das Stigma das Einzige, das »trägt« und die selbststabilisierende Illusion garantiert, dies allerdings mit dem Effekt, dass das »selbst-lose« Subjekt als solches verschwindet. Denn das Subjekt unterliegt einem »fading« im Prozess der Entfremdung: »In Christus zu sein« ersetzt jetzt die Möglichkeit, selber zu sein« (Drewermann, 1991, S. 472). Dieser alltägliche Selbstverlust, dieses Verschwinden des Subjekts hinter oder in seiner Selbstobjektivierung ist der Religiosität dieser Art offensichtlich inhärent: Alltagspsychologisch lässt sich dies beispielsweise da ansehen, wo manches Wegekreuz von jedem Christus-Subjekt abstrahiert und dieses leidende Subjekt auf seine Wundmale beziehungsweise deren Ursachen (Nägel, Lanze, Dornenkrone...), nur noch auf Zeichen, auf Chiffren eines metaphysischen Ideals, reduziert. Cassirer (1924, S. 286) führt aus, »trotz ihrer unlöslichen Verbundenheit der Inhalte« sei die Form von Mythos und Religion nicht die

gleiche: Während sinnliche Bilder und Zeichen im Mythos im Sinne von Ur-Bildern wirklich seien und als göttlich aufgefasst würden, bediene sich Religion ihrer als »Ausdrucksmittel«, als Abbild, und untersage konsequenterweise die Bilderverehrung (vgl. Jes 44,9).

Wenn dieses Verbot, Gott bildlich darzustellen, einen Sinn habe, »dann den, dass die Bilder lügen«, schlussfolgert Lacan (1960, S. 237). Hinter diese »reine religiöse Subjektivität, die sich in nichts Dinglichem mehr abbilden lässt« (Cassirer, 1924, S. 288), fällt der Stigmatisierte in ein »naives« mythisches Bewusstsein und in eine Mystik zurück (vgl. Abély, 1963; Bolquest, 1981). Paradoxerweise »übersieht« er in dieser Fixierung auf das Göttliche, das Idolisierte, das derart vergötterte, schöne Bilder »stets hohl sind« (Lacan, 1960, S. 237). Dementsprechend ist auch der Mensch – wie sich bereits in der Struktur des Mangels zeigt – als Abbild, erst recht als Ebenbild, »hohl« ... und zugleich ist er »wegen der Höhle, die das Bild leer lässt, interessant – dadurch, dass man im Bild, im Jenseits der Bestrickung durch das Bild die Leere Gottes übersieht, die zu entdecken wäre« (Lacan, 1960, S. 237). Und Lacan setzt fort, gerade dies mache »vielleicht die Fülle des Menschen aus«, indem ihm – von Gott im Leeren gelassen – zugemutet und zugetraut werde, »sich in dieser Leere fortzubewegen« (ebd., S. 237f.) und kreative Bewältigungsversuche, und sei es über selbststigmatisierende Abwehrmaßnahmen, zu (er-)finden.

Imitation? Identifikation!

So geht es eben nicht darum, »wie er« zu sein, sondern jenseits jeder Imitation sind die Betroffenen auf magische Art und Weise »er« selbst, so als hätten die Nägel sie – Petrarca paraphrasierend² – an ihn geschlagen. Anders formuliert, gibt es den Anderen in dieser Form nicht als Referenz im Außen, sondern er erweist sich als inkorporiert, als internalisiert und somit »innen«. Dies entspricht dem Unterschied zwischen dem »Glauben an« und dem »Glauben in«: Wenn das »Glauben an« den Anderen als ganz Anderen in seiner Ex-sistenz, in seiner Autonomie, seiner Unabhängigkeit vom Subjekt, bestätigt, darüber einen kontingenten Zusammenhang herstellt und garantiert, macht die Religion als Form des Versuchs einer

quasi ›totalen‹ Sublimation, sprich, einer dem Menschen unmöglichen Sublimation, das Begehren zu dem Mittel, das zur absoluten Vollendung, zur christlichen Liebe führt. Im Unterschied dazu zeigt die Präposition ›Ein-‹ des Einschlusses in der Formulierung ›Glauben *in*‹ eine innig-intensive, identifikatorische Glaubensbeziehung an, bei der in der Stigmatisierung das Begehren gerade nicht sublimiert sondern verabsolutiert, inkarniert und damit sozusagen ›wahr‹ wird. Anders formuliert, ist dies »die Unterwerfung des Begehrens unter ein faszinierendes Objekt bis zu einer unnennbaren Grenze« (Kristeva, 1982, S. 142). So kommentiert Touw (1995), die Wunden der stigmatisierten Myrna Nazzour in Soufanieh seien »keine historische Nachahmung oder Wiederholung des Leidens Jesu«, sondern sie seien »ein Zeichen des Leidens, keine Nachahmung«.

Und zugleich ist die Einverleibung aber »nie abgeschlossen. Man müsste sogar sagen: sie schließt nie« (Derrida, 1976, 20). Denn die Einverleibung sei – so weiter Derrida – in ihrer Struktur wie in »der Einzigartigkeit ihres libidinösen Inhalts« immer widersprüchlich. So bleibt sie immer narzisstische Wunde, im Stigma repräsentierte blutende Wunde als »Ausdruck des blutenden Geistes« (Wilson) und Verkörperung einer »verdichteten Lebenssubstanz, die ihn nicht sterben lässt« (Žižek, 1991, S. 24). Analog zu Amfortas' Hüftwunde in Wagners *Parsifal* oder zur offenen Wunde des Jungen in Kafkas *Landarzt* liegt das gesamte Sein – liegen Dasein wie Seinsmangel – in diesen Wundmalen: Wenn sie spurlos verschwänden oder geheilt würden, verlören die Stigmatisierten ihren ontologischen Zusammenhalt ...

► Anmerkungen

- * gekürztes und überarbeitetes Redemanuskript (Kobbé, 2002).
- ** Mit freundlicher Abdruckgenehmigung des Christiana Verlags, Stein am Rhein.
- 1 im Original: »une blessure et une plaie intérieure à l'esprit« (Johannes vom Kreuz, zitiert nach Vinken, 2002, S. 8, Fn 25)
- 2 »Doch hätten Nägel mich an Euch geschlagen ...«, im ital. Original: »*Ma s'io v'era con saldi chiovi fisso ...*« (Petrarca, 1348, Sonett Nr. 45).

► Abbildungen

- 1 Handstigmata des Franz von Assisi: Detail aus dem Bischofsstab des Johannes Nasus OFM (1580), Hofkirche Innsbruck
- 2 Umschlagbild von Mattotti & Piersanti (2000)
- 3 Anna Katharina Emmerich auf dem Totenbett; Quelle: Höcht (2000, S. 323)**
- 4 Pater Pio von Pietrelcina, stigmatisierter Kapuzinerpriester, im Jahre 1918; Quelle: Höcht (2000, S. 492)**
- 5 Herz-Jesu-Symbol; Quelle: Höcht (2000, S. 97)**

► Literatur

Abély, M. Xavier (1963). Stigmatisation mystique. *Annales Medico-Psychologique*, 100-107.

Anzieu, Didier (1991). *Das Haut-Ich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bolquest, M. (1981). Les stigmates des mystiques. *Bulletin de l'Academie Nationale de Medecine*, 165 (1), 35-45.

Borens, Raymond (1998). Psychoanalysomatik. *Rebus*, 12/13, 197-223.

Cassirer, Ernst (1924). Der Mythos als Anschauungsform. In: ders. (1994), *Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2: Das mythische Denken* (S. 93-182). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Derrida, Jacques (1976). FORS – die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok. In Nicolas Abraham & Maria Torok (Hrsg.), *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns* (S. 7-58). Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Dornes, Martin (1994). Autismus und Symbiose: Eine Kritik. In ders., *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen* (S. 49-78). Frankfurt am Main: Fischer.

Drewermann, Eugen (1991). *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. München: DTV.

Ferenczi, Sandor (1909). Introjektion und Übertragung. In ders. (1984), *Bausteine zur Psychoanalyse, Bd. I: Theorie* (S. 19-57). Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Ferenczi, Sandor (1919). Erklärungsversuch einiger hysterischer Stigmata. In ders. (1984), *Bausteine zur Psychoanalyse, Bd. III: Arbeiten aus den Jahren 1908-1933* (S. 148-158). Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Ferenczi, Sandor (1920). Zur Affekthysterie. In ders. (1984), *Bausteine zur Psychoanalyse, Bd. IV: Gedenkartikel, Kritiken und Referate, Fragmente* (S. 216-217). Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

- Freud, Sigmund (1897). Brief an Wilhelm Fließ vom 12.12.1897. In ders. (1986), *Briefe an Wilhelm Fließ*. Frankfurt [zitiert nach Vinnai, G. (1999) a.a.O., S. 104 u. 276].
- Freud, Sigmund (1923). Das Ich und das Es. In ders. (1999), *Gesammelte Werke, Bd. XIII* (S. 235-289). Frankfurt am Main: Fischer.
- Höcht, Johannes Maria (2000). *Träger der Wundmale Christ. Eine Geschichte der Stigmatisierten*. Stein am Rhein: Christiana.
- Journet, Charles (o. J.). zitiert in NN: *Pater Pio – 50 Jahre Ebenbild Jesu Christi*. Online-Publikation: <http://www.adorare.de/paterpio.html> (Stand: 11.10.2006).
- Kahane, Claire (2002). Das Kreuz mit der Distanz. Passion und Leidenschaft in Pieter Bruegels *Wiener Kreuztragung*. In Christoph Geissmar-Brandi, Irmela Hijiya-Kirschner, Satō Naoki & Richmod Bollinger (Hrsg.), *Gesichter der Haut* (S. 189-211). Frankfurt am Main, Basel: Stroemfeld/Nexus.
- Kempfen, Thomas von (o. J.). *De imitatione Christi*; zitiert in Markus Öhler, Aspekt – Ich habe euch ein Beispiel gegeben. Online-Publikation: <http://www.kathjugend.at/juki/jk-4-98-aspekt1.htm> (Stand: 24.10.2002).
- Kobbé, Ulrich (2002). *Imitatio Christi? Stigmatisierungen zwischen Selbstinszenierung und Zeichen des Herrn*. Unveröffentl. Vortragsmanuskript, 36. Jahrestagung der DGPA. Innsbruck, 25.-27.10.2002
- Kristeva, Julia (1982). Die Bibel lesen. In dies. (1994), *Die neuen Leiden der Seele* (S. 133-145). Hamburg: Junius.
- Kutter, Peter (1984). Diagnostik und Therapie psychosomatischer Störungen – zwei Herausforderungen an die moderne Psychoanalyse. In ders. (1984), *Psychoanalyse in der Bewährung – Methode, Theorie und Anwendung* (S. 130-139). Frankfurt am Main: Fischer.
- Lacan, Jacques (1957). Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud. In ders. (1975), *Schriften II* (S. 15-59). Olten: Walter.
- Lacan, Jacques (1960). Der Genuss der Überschreitung. In ders. (1996), *Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse* (S. 231-247). Weinheim: Quadriga.
- Lacan, Jacques (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1975). Joyce le Symptôme. In CNRS (Éd.), *Joyce & Paris 1902 ... 1920-1940 ... 1975* (S. 13-17). *Actes du cinquième symposium international James Joyce*. Paris: CNRS.
- Lacan, Jacques (1986). Hamlet. *Wo Es war*, 2 (33-39). Wien: Turia & Kant.
- Lacan, Jacques (1991). *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*. Paris: Seuil.

- Leclaire, Serge (1975). *Der psychoanalytische Prozess. Versuch über das Unbewusste und den Aufbau einer buchstäblichen Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred (1984). *Intimität und soziales Leid – Archäologie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Luyken, Reiner (1999). Der Stigmatisierte. *ZEITmagazin*, 11, 20-24.
- Maaz, Wolfgang (1999). Haut-Bilder im Mittelalter. In Freud-Lacan-Gesellschaft Psychoanalytische Assoziation (Hrsg.) (2000), *Die Haut* (S. 11-29). Sonderheft des Berliner Briefes. Berlin.
- Marx, Karl (1844). Einleitung – Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In Karl Marx. & Friedrich Engels (Hrsg.) (1958), *Über Religion* (S. 378-391). Berlin: Dietz.
- Mattotti, Lorenzo & Piersanti, Claudio (2000). *Stigmata*. Sonneberg: Ed. Kunst der Comics.
- Menke, Bettine (2000). *Semiotiken des Körpers*. DFG-Projekt. Online-Publikation: http://www.uni-erfurt.de/dekan_philfak/forschung/philosophie/projekte/algem/semio.html (Stand: 24.10.2002).
- Otto, Rudolf (1963). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- o. Verf. (1999). Jeden Freitag erlebt Johannes die Leiden des Herrn. *Frau im Spiegel*, 18-19
- Petrarca, Francesco (1348). *Canzoniere, Sonett Nr. 45* [zitiert in Adriano Sofri (1998), *Der Knoten und der Nagel. Ein Buch zur linken Hand* (S. 56). Frankfurt am Main: Eichborn].
- Shorter, Edward (1994). *Moderne Leiden. Zur Geschichte der psychosomatischen Krankheiten*. Reinbek: Rowohlt.
- Starobinski, Jean (1964). Psychoanalyse und Literaturwissenschaft. In ders. (1990), *Psychoanalyse und Literaturwissenschaft* (S. 83-109). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Touw, Johannes M. (1995). *Öl-Materialisationen und Stigmata in Soufanieh (Damaskus). Paraphänomene mit religiöser Bedeutung*. Vortrag. XV. Imago Mundi – Paranormologie und Religion, Kongress, Innsbruck 12.-16.07.1995. Online-Publikation: <http://www.soufanieh.com/GERMAN/19950716.ol.materialisation.german.htm> (Stand: 11.10.2006).
- Vinken, Barbara (2002). *Herz Jesu und Eisprung. Jules Michelet devotio moderna*. Vortragsmanuskript. Universität Hamburg [Publikation in Bettine Menke & dies. (2004), *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift* (S. 295-318). München: Fink.

- Vinnai, Gerhard (1999). *Jesus und Ödipus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Warsitz, Rolf-Peter (2000). Diskussionsbeitrag in *Encore En Corps – Über die Wiederholung*. Werkstattgespräch mit Dietmar Kamper, Rolf-Peter Warsitz, Udo Hock. *Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung*, 4 (6), 37-67.
- Wilson, Ian (1988). *The bleeding mind: an investigation into the mysterious phenomenon of stigmata*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Žižek, Slavoj (1991). *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin: Merve.
- Žižek, Slavoj (1992). Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur. *Wo Es war*, 1. Wien: Turia & Kant.
- Žižek, Slavoj (2000). *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*. Berlin: Volk und Welt.